

教育目的論の試み

——理性的存在の復権——

中村 清

教育基本法は、教育の目的を人格の完成をめざすことだと規定している。人格の完成をめざすとはどんなことか。臨時教育審議会第二次答申は、次のように述べている。

「人格の完成をめざす」という場合の「人格」とは、単なる自然的人間とは異なつた観念であり、いわば理想的な人間の類型である。「人格の完成」は、理性と自由の存在を基本前提として、人間が限りなく真・善・美の理想に近づこうとする営為の中にある。教育的努力の究極の目標としての「人格の完成」は、個々の自然的人間をこえて普遍的、理想的、超越的な究極の価値を永遠に求め続ける人間の営みの中にこそある。このように人格はなんらかの目的を達成するための手段ではなく、それ自身が自己目的であるから、品位と尊厳をもつものとなる。(1)

この説明は、教育基本法成立当初の教育法令研究会の解釈、および教育基本法の目的規定に「人格の完成」という文言を入れる上で大きな影響を与えた田中耕太郎の解釈に、大幅に依拠している(2)。そのかぎりでは、わが国の公教育の目的は戦後五十年以上にわたって安定していると

いうことができる。しかしこの安定性は、この目的が定着したことを意味するわけではない。この教育目的は、ただ抽象的観念的に受け入れられただけであつて、教育実践に具体的に関連する理念とはならなかった。たとえば、学校教育法には学校段階ごとにより具体的な教育目標が列挙されているが、その大半は実用的な目標であつて、「人格の完成」という教育目的とは関連していない。かつて教育基本法では愛国心や伝統文化を教えることができないといわれたが、いまではそれを教えることが教育基本法の精神に沿うものだといわれる。教育基本法の「人格の完成」という教育目的は、実践的にはどのようなようにでも解釈できる便利な理想論として受け入れられてきただけだといわざるをえない(3)。

なぜこの教育目的は、このように観念的にしか理解されてこなかったのか。その原因を日本文化の欧米文化との相違に求める見解がある(4)。しかし、この見解は、文化なるものが社会単位で個性をもつて存続し続けるものであるという錯覚を前提にしている(5)。文化は、社会を越えて相互に影響し合うものであり、現在の文化の個性なるものは、そのような相互作用の結果として生まれたものである。仮に過去の文化に外からの影響を受けない固定した部分があつたとしても、それは過去に影響を受けなかったというだけのことであつて、今後受けないということを受

意味しない。我々は、文化を変えるよう試みた後でなければ、何が変わる部分で何が変わらない部分かを知ることではできない。また、その試みによって変わらなかったからといって、原理的に変わらないというわけにもいかない。将来変わる可能性があるからである。

いかなる文化であろうと、その文化の他の諸文化との違いを探せば、何か違いが見つかる。それをその文化の個性と呼ぶことはできる。しかし、将来の文化は、そのような個性を意識的に継承させる方法でしか発展させることはできないと考える必要はない。意識的に継承するのも一つの方法であるが、すぐれた文化を虚心坦懐に学ぶことも一つの方法である。前者は成功し、後者は失敗すると決まったわけではない。そうであれば、文化の革新は起こらなかったはずである。文化の自然な発展を望むなら、文化の個性なるものを固定して努力の範囲を限定する必要はない。意識的には限定されない改革が、結果的に一つの特徴をもつとき、それが後に個性として認められるのである⁽⁶⁾。

それゆえに、「人格の完成」なる教育目的がわが国の教育目的としてふさわしいか否かを考えるさいに、それが既存の日本文化なるものに適合するか否かを問う必要はない。単純率直に教育目的としてふさわしいか否かを問えばよいのである。

いままで、この問いがまともに問われなかった。なぜか。一つには、原案段階で「人間性の開発」と書かれていたのに、かなり強引に「人格の完成」に書き換えられたことに原因があるのかもしれない。戦後、教育基本法の精神を守ろうとする人々の多くは、「人格の完成」よりも「人間性の開発」という教育目的を好み、後者の意味で解釈しようとした。それに対して、保守派の人々は、実質的には国民の形成をより重視しつ

つ、言葉のうえだけで「人格の完成」を支持してきた。上にあげた臨教審答申はその典型である。とすれば、「人格の完成」でなく「人間性の開発」であれば、もう少しはじめにこの教育目的が理解された、あるいは理解すべく努力されたと考えられないわけではない。

しかし、たとえ「人間性の開発」という文言が使われていても、事態は基本的に変わらなかったのではなからうか。なぜならば、「人格の完成」を「人間性の開発」と読み換えてこの教育目的を擁護した人々が依拠したのは、しばしば、カントの人間論であったが⁽⁷⁾、いまカントの人間論がさほど説得力をもつとは考えられないからである。カントは、人間の理性とその理性が見いだす真善美の普遍的価値を信頼していた。彼は、人間が啓蒙されて理性的存在になることを期待していた。しかし、いまその理性への信頼が失われている。

人格の完成という教育目的は、人間を理性的存在とみなす近代啓蒙思想に固有の人間観を前提にしているが、その人間観が今日動揺している。上の臨教審答申では、「人格の完成」は、「理性と自由の存在を基本的前提として、人間が限りなく真・善・美の理想に近づこうとする営為」、また「普遍的、理想的、超越的な究極の価値を永遠に求め続ける営為」のなかにあるといわれている。このような人間理性に対する信頼、真善美の普遍的な価値に対する信頼がいま失われている。人間も他の動物と同じように環境に反応する存在だと考えられることが多い。また真善美の価値は、社会によって異なるものだという考え方が一般的である。理性への不信、文化相対論を前提にすれば、うえの説明は、いかにも観念的な理想論にすぎなくなってくる。

「人格の完成」という教育目的が観念的な標語にとどまっている基本

的な原因は、ここにある。それゆえに、この目的の妥当性を問うためには、人間理性への信頼、真善美の普遍的価値への信頼が失われてしまっていることをこそ問題にすべきである。もしこの信頼喪失が必然的なものであり、受け入れるべきものであるのなら、その信頼喪失を前提にして教育目的を立て直すべきである。逆に、この信頼喪失こそが問題であり、克服されるべきものならば、いま一度理性への信頼を取り戻すべきである。そうすれば、そのうえに人格の完成を具体的な意味のある教育目的として再確認することもできるであろう。我々は、どちらの道をとるべきか。

かつて田中耕太郎が「人格の完成」に固執したのは、「人間性の開発」を主張する人々の人間中心主義を受け入れることができなかったからである。彼は、近代の人間中心主義を次のように批判している。

人格の概念は人間が動物と神との中間的存在であり、自由によつて自己の中にある動物的なものを克服して、神性に接近する使命を担っていることを内容とする。これは真のヒューマニズムにもとづく人格観である。それはしばしば唱道せられるヒューマニズムとはちがっている。これは文芸復興以後の、人間中心主義のものである。これには自由主義的のものがあるし、唯物論的のものがある。自由主義者は個人の自由と主観的な判断を絶対的のものと認め、客観的な価値を否定するから、人格の内容が区々になり、その結果として

人間相互の精神的紐帯が成立不可能になる。また唯物論者によれば、人間は因果律の支配に服し、自由が認められないから、人格の意義は否定される。この論者がヒューマニズムを主張するのは矛盾である。自由主義は現代人の思想的破綻と社会のアトムの無政府状態に原因を与えた。また唯物論は人間から自由と人格を奪うことによつて一部の人類を政治的に全体主義体制の支配にゆだねるにいたつたのである。⁸⁾

田中耕太郎は、ここで、自由主義的な人間中心主義は主観主義に陥り、唯物論的なそれは全体主義に陥ると批判している。この批判は基本的にあたっているのではないか。マルクスやフロイトに代表される人間の科学的理解は、人間を因果法則によつて動かされる受動的な存在に陥れた。これにたいして人間の能動性を確保しようとする実存主義的諸思想は、カントのような理性への信頼、普遍的眞善美への信頼を失うとともに、人間の自由と恣意を区別できなくなった。いまや人間は、因果関係のなかで動く自然物と同一視されるか、そうでなければ勝手気ままな決断が許される全能者とみなされるか、いずれかである。人間が自然物なら、意図的な教育なしで人間は育ち、恣意が許されるならば、知識や道徳を教える必要はない。いずれにしても、意図的な営為としての教育の存在意義は失われる。教育が存在意義をもつためには、その中間に因果関係のなかで動く自然物でありながら、その自然に能動的に働きかける可能性をもつ存在として人間を位置づけることができればならない。

田中耕太郎は、人間を神と動物の両方の性質を合わせもつ存在とみなすことによつて、この可能性を示した。すなわち、人間は動物の性質を

もつかぎりで因果法則によって動かされる自然物であるが、同時に神の性質をもつかぎりでその法則から自由に自然に働きかける能動性をもつと考えた。しかも、その能動性は、神の性質によるかぎり、必然的に普遍的な真善美を求める方向に發揮されるものと考えた。こうして人間は、恣意とは區別される意味での自由を行使する存在とみなされることになる。

この考え方は、教育の必要性を正当化することにもなる。この考え方にしたがえば、教育なき人間は動物と同じだから、環境に支配された受動的な存在にとどまる。教育によって神の性質を獲得する程度において、人間は環境から自由になり、同時に真善美の普遍的価値に近づく。つまり、より人間らしい人間になるのである。田中耕太郎のいう「人格の完成」とは、人間が動物の性質を捨て去って神の性質になりきることを意味する。これは、生きているかぎりの人間にはついに達成不可能であり、とくに宗教的に中立を要請される世俗教育にはおよそ達成できない目的である。彼は、本格的に人格の完成をめざすならば宗教に頼るほかに、世俗教育はその前段階をなすにすぎないとみなしている^⑤。

これは、人間だけを自然界の例外的存在とするための単純明快な理論ではあるが、しかし、あまりに人間にとって都合で身勝手な理論ではあるまいか。幸か不幸か他の動物には人間の考えていることを理解する能力がない(らしい)から、このような理論も動物から批判される恐れはない。しかし、それが人間中心主義であることは免れない。田中耕太郎は、近代以降の人間中心主義を批判しながら、人間だけを神の性質を合わせもつものと想定することによって、自分自身いっそう徹底した人間中心主義に陥っている。我々は、彼の神概念を前提することなく開か

れる道を探らなければならない。

田中耕太郎に反対して、「人間性の開発」を主張した人々が依拠したのは、カントである。カントは、現象と物自体を区別して、必然的法則の支配を現象の世界に閉じこめた。これもまた、人間を自然界の必然的法則から解放するための工夫であった。カントによれば、我々人間には、世界のすべての事物が必然的法則にしたがつて存在しているように見えるが、それは、我々人間の認識能力がそのようにできているからである。そう考えることによって、彼は、人間の経験的認識の元になっている物自体を因果関係の外においた。そして人間の意志は、この物自体の世界で行使されるから、因果関係から自由だと考えた。

これは、巧妙な考え方ではあるが、なら我々の問いに答えるものではない。我々が人間は理性を有するか否か、本能や環境によって決められているか否か問うているとき、問題にしているのは、人間が経験する世界のなかでの人間のあり方である。カントの定式にしたがえば、人間は物自体の世界では自由であるけれども、経験の世界ではつねに因果関係に支配されていることになる。それならば、経験的世界のなかでみるかぎり、理性的な人間は存在しないことになる。

問題は、我々が経験する世界のなかに存在する生身の人間のあり方である。ある人が受動的に、つまり衝動的・習慣的に行動しているときと、自ら熟考してその結果にしたがつて行動しているときとで、人間は異なる行動をするのか否かが問題である。もしも経験的世界のなかでは人間は必然的法則にしたがつて動いており、その経験的世界には自由意志の余地がないのであれば、どちらにしても人間は同じ行動をする(ように見える)のではないか。経験的世界のなかでも人間の行動が変わ

(つて現れ)るとしたら、人間の意志の様態が経験的世界の現象を変えろと考えなければならぬ。我々が答えるべき問いは、経験的世界のなかで他律的な生き方と自律的な生き方を区別することができるのか、できるとすればどのように区別されるのかという問いである。人間は、経験的世界のなかでいかにして自由に、能動的に存在することができるのか、これが、我々の問いである。

この問いに対するポパーの答は注目に値する⁽¹⁰⁾。この問いは、伝統的に、人間において心が身体に能動的に影響を与えることができるかという問いだと考えられてきた。しかしポパーは、それだけでは不十分だと考える。かりに心が能動的に身体を動かすとしても、その心が自分自身で制御しえない何かに動かされているのでは、自由だといえないからである。自由であるためには、心が感情に駆られて動かされるのではなく、冷静に反省的に動くのでなければならぬ。我々が何ごとかを反省するとき、我々は、自分が考えていることを対象化して、その思考内容の妥当性を検討している。そこで彼は、人間が何かを考えているときのその心の主観的な状態とその考えられている内容の客観的意味とを区別して、後者が前者に影響を与えることができるのでなければ、人間は自由だとはいえないと主張する。

心の主観的状态とその客観的意味との区別は、次のような例を考えてみれば分かりやすい。たとえばある人が、「神は全能である、幸福になりたければ、神を敬え」と教えているとしよう。我々は、この教えに対して、その人が本当にその教えを信じているのか、他人をだまそうとしていいるのではないか、なぜそんなことを信じるようになったのか、などということができる。我々はこのとき、この教えを説く人の主観的な心理

状態を問うている。我々はまた、この教えの内容の真偽を問うこともできる。この問いは、その人がこの教えを信じているか否か、またどのような事情で信じるようになったのかなど、この人の心理状態とは無関係に問われうる問いである。人間の作り出す思想や理論は、その提唱者の主観的な心理状態とは独立に、その内容の妥当性を問うことができる。思想や理論の意味が、その提唱者自身よりも後の解釈者によってより正しく表現されることがあるのは、このためである。

ポパーは、このように人間の作り出す思想や理論について、主観的な心理状態と客観的な思考内容とを区別する。そのうえで、人間が自らの心を客観的な思考内容によって制御することが可能だと考える。この点は、同じ「全能の神」の例で考えれば、次のようになるであろう。人によつては、この教えの提唱者が信頼できる人であるとか、この教えを信じる人々のグループに所属することが楽しいとかの理由で、この教えを信じているかもしれない。その場合、この教えを信じる人は、その内容が正しいか否かを批判的に検討することを避け、ひたすらこの教えを信じようとするであろう。この人は、この教えが自分の主観的心理に満足をもたらすから信じているのである。そうではなく、はじめはこの教えを信じていなかったにもかかわらず、その内容を十分に検討し、それが正しいことを確信した結果、信じるに至った人もいるであろう。この人は、この教えをその提唱者や信者グループから独立させて、その内容だけを批判的検討の対象とし、その批判的検討の結果にしたがっている。この場合、その教えの客観的な意味がその人の主観的な心理状態を動かしているということができる。

人間は、前者のように、自分の主観的な心理状態をあえて反省するこ

となく、そのときそのときの心理状態の命じるままに生きることでもできる。しかしまた、自分の主観的な心理状態を対象化して批判的に検討し、その検討結果にしたがって自分の心理状態を制御しようと努めることもできる。習慣のままに生きるとき、他人の命令に無批判にしたがうとき、我々は、基本的に前者の生き方をしている。しかし、習慣を疑い、他人の命令を吟味して、自分自身で自分の考えや行動を選び取るうとしているときには、後者の生き方をしている。このような生き方をしているとき、人間は自由であるといえるのではないか。

ポパーは、物理的世界が存在するという常識的な実在論を受け入れる。そのうえで彼は、何かを考えている人の主観的な心理状態とその考えられている内容の客観的な意味がともにこの物理的世界（人間の身体を含む）に影響を与えるから、物理的世界と同じように実在すると主張する。彼は、それぞれを世界1、世界2、世界3と呼ぶ。すなわち世界1とは、普通に自然界と呼ばれるもので、生物・無生物を含めてすべての物質から成る世界である。世界2とは、人間の主観的な心理状態から成る世界であり、世界3とは、その心理状態によって表現されている内容の客観的な意味から成る世界である。世界をこのように三つに分けるならば、人間は自由な存在であるかという問いは、人間において世界3（すなわち思考内容）が世界2（すなわち心理状態）を介して、世界1（すなわち身体）を動かすことが可能かという問いに置き換えることができる。この問いに対して、ポパーは可能だと答える。

無機物は、そのものの自体の特性と周囲の状況とによってそのあり方を決められる。無機物に自由はない。感情をもつ動物は、周囲の状況に対して感情的に反応する。動物は、そのときそのときの感情を抑えて、遠

い未来や見えない対象に備えることができない。動物はそのときそのとき環境条件に縛られている。それゆえに、動物にも自由はない。人間も、そのときそのときの感情に動かされる。しかしまた、その感情を意識して抑制することもできる。そうすることによって、人間は、自分自身の直接経験を越えた世界を思考し、その思考の結果によって判断し行動することができ。こうして、人間はそのときそのとき環境条件から相対的に独立することができ。人間は、世界3によって世界2を制御し、それを通して世界1をも制御することができる。これが人間の自由の意味することである。我々は、ポパーの考え方を基本的に受け入れることができるのではないだろうか⁽¹⁾。

うえの説明に対しては、次のような反論が呈されるかもしれない。人間が反省的思考を経てその内容を受け入れているとしても、その判断が客観的に正しいとは限らない。自分自身気づかない心理的原因によって、それが正しいと信じ込んでしまったのかもしれない。いずれにしても、当人が主観的に信じるからその教えを受け入れているのであり、この点で前者と基本的には異ならない、という反論である。たしかに、反省的思考を経たからといって、その判断の正しさが保証されるわけではない。また、理屈では反対できない判断でも、感情的に受け入れられないこともある。どんな教えであれ、当人が主観的に信じているかぎり、受け入れられ行動化されるという点では、前者も後者も同じである。

しかし、両者のあいだに違いがないわけではない。ある教えが心理的原因によって受け入れられているとみなすか、反省的思考によって受け入れられているとみなすかによって、我々の自分自身の身の処し方や他人に対処する仕方が根本的に異なってくる。私がある教えを心理的満足

をえるために受け入れていられると考えているのであれば、私はその教えの真偽に関心をもちたいであろう。その教えが虚偽だといわれても、心理的に安心できるから構わないと思うであろう。しかし、もしも私がその教えが正しいから受け入れていられるのだと考えているのであれば、その教えの真偽に無関心でいることはできないであろう。その教えが虚偽だといわれれば、反論したくなるはずである。そして反論できるかぎり、安心してその教えを信じ続けるであろう。もし反論できなければ、あるいはさらに虚偽だと納得してしまつたら、もはやいままでのように安心してその教えを信じることはできないであろう。

他人への対処の仕方についても同じような違いが現れる。仮にある人がある誤った教えを信じており、私がその信者を救おうと考えているとしよう。もし私が、その人がその教えを信じているのは心理的不安を解消するためだと考えるのであれば、私は、その教えの内容を無視して、もつぱらその人の心理的不安を解消しようと努めるであろう。この場合、相手がいかに自分の信仰が正しいかを説明しても無視される。その信仰が誤っていることは前提にされているからである。ここでは、私と相手のあいだに対等な人間関係は成り立たない。もし私が、その人は反省的思考によつて信じていると考えるのであれば、その教えの内容が誤っていることをその人に説明するであろう。そのためには、私は、その信仰が正しいのか誤っているのかを問わなければならない。この場合には、私と相手のあいだには同じ問いを問う対等な人間関係が成り立つ。

人間を主観的意識によつて動くときみなすか、反省的思考によつて動くときみなすかによつて、人間の自分自身および他人に対する態度が根本的に違ってくる。人間が主観的意識によつて動くときみなす場合には、その

意識内容の真偽や妥当性に関心は向けられない。もつぱら、その意識を生み出した心理的要因や社会的条件に関心が向けられる。人間が反省的思考によつて動くときみなす場合には、その思考内容の真偽や妥当性に関心が向けられる。そのような思考がいかにして生まれたかは、二次的な問題にとどまる。人間が主観的意識によつて動くときみなすところでは、人間相互の対等な関係は成り立たず、したがつてまた人間の相互理解の可能性も絶たれる。それゆえに、人間は主観的意識によつて判断し行動するものだと単純に決めつけるわけにはいかないのである。

三

うえに、我々は自分自身を本当に主観的心理によつて動く存在だとみなすならば、自分が信じている教えが虚偽であっても動じないはずだと述べた。しかし、実際にそのような人間がいるだろうか。いないとはいわない。しかし、たいていの人間は、自分の信じていることを批判されて黙つてはいない。なにか反論したくなる。自分で無理だと感じていても反論をやめない。このように反論するのは、自分の信じていることが虚偽だとは認めたくないからである。人間は、一般に、正しい考えにしたがつて意志決定していると思つてゐる。誤った教えを信じ込まされてゐると知つていて、その状態に満足できる人はいない。人間は、現実には必ずしもつねに正しい思考にしたがつて生きているわけではない。しかし、正しい思考にしたがつて生きることを望み、また他人からそのような存在として扱われることを望んでいる。

人間は、明らかに虚偽だと分かっていることを受け入れて、それにし

たがって行動することはできない。しかしだからといって、真理にだけしたがうということもできない。我々は、自分が信じている教えを批判され、その批判に対して反論することができないからといって、ただちにその反論を受け入れて、自分の教えを棄てることはできない。我々は、合理的に考えるかぎり自分の教えの誤りを認めざるをえないけれども、感情のうえでは依然としてその教えを棄てることができない場合がある。このような状態があるから、しばしば、人間は感情によって動かされる存在だといわれる。

たしかに、人間はこの意味で感情的な存在である。しかしこれは、うえの議論を否定することにはならない。はたして人間は、合理的思考と感情とが矛盾している状態に満足していることができるであろうか。できないはずである。両者を調和しようとする力がつねに働く。もはや合理的思考の結論については考えない、それに耳をふさぐという態度をとるとき、我々は感情的な存在になっているということができる。しかし、それでは満足せず、何とか合理的思考の誤りを見いだそうと努めているかぎり、我々はやはり感情的な存在であることに満足していないのである。

我々は、このときなにを求めているのか。いまはまだ表現されていない真理を発見しようとしているのである。いま明示的に表現されるかぎりの合理的思考では、自分の考えは誤っていると結論される。しかし、直観的に自分の考えが正しいと感じている。この直観を大切にすればこそ、我々は、表現された合理的思考の結論だけにしたがうことができないのである。アインシュタインは、ハイゼンベルクの不確定性原理を論じたとき、論破されても論破されても納得せず、無理な反論を続けたと

いう。だからといって、このとき彼が感情的に行動していたとはいえない。彼は、いまだ表現されない真理を探していたのである。人間は、現に表現されているかぎりの真理にしたがって行動するときだけでなく、自由な存在なのではない。将来生み出されるべき真理を求めて行動するときにも、自由な存在なのである。

ポパーは、世界3は人間が創造するものだが、いったん創造されると自律的に存在すると主張した。さきの「全能の神」の例を用いれば、これは次のように説明できる。誰かがはじめて「神は全能である」という教説を提唱したとせよ。それ以前に全能の神なるものについて何ごとも提唱されたことがないのであれば、この提唱者はこの教説を創造したといふことができる。いったんこの教説が提唱されると、誰か他の人がこの教説に触発されて、「神が全能なら、人間の不幸は神が決めているにちがいない」という教説を考えつくかもしれない。また次の人が「そうすると神を敬えば、幸福になれるにちがいない」という教説を展開させるかもしれない。それに対して、「神を敬うか否かによって、人が幸福になったりならなかったりするのであれば、神は人間の意志にしたがうことになるから、神は全能ではない」と考える人が出てくるかもしれない。さらにそれに反対して、「神は救う人と救わない人とをすでに決めていて、人が敬うか否かによつては変わらない」と論じる人も出てくるかもしれない。要するに、最初の一つの教説が提唱されると、その提唱者の意図とは無関係に、それを批判したり補足したりする多種多様な教説が生み出される。このことを称して、ポパーは、世界3はいったん創造されると自律的に存在するというのである。

しかし、ポパーのこの議論は一部分訂正されなければならない。たし

かある教説が生まれれば、その教説に関連して、その教説の提唱者が考えもしなかったような多種多様な教説がそこから展開される。その意味で世界3はその提唱者の意図をはなれて自律的に存在するということは正しい。しかし、世界3が人間によって創造されるということは誤っている。たとえば、「神は全能である」という教説を誰か人間が創ったのであれば、この教説の意味するところはその提唱者が考えていたものに限定されるはずである。この人は、この理論の第一の展開者に対して「神は全能であるが、人間の幸不幸とは無関係である、私の神はそういう独特の神なのだ」と反論するかもしれない。最初の教説がその提唱者の創ったものであるかぎり、そして彼がそう考えるかぎり、誰も彼の反論を否定することはできない。世界3は、人間が創造したものであるかぎり、その創造者の意図を離れて展開することはできない、すなわち、自律的に存在することはできないのである。

展開者が「神は全能である」という教説から、「人間の幸不幸は神によって決められる」という帰結を導いているとき、この人は、最初の提唱者が何を考えていたか、つまり彼の主観的な心理状態を問題にしてはいない。彼が表現した教説の内容、つまり全能の神のあり方について問題にしている。このようなことができるのは、最初の提唱者が勝手に全能の神の観念を創り出したのではなく、すでに存在する神を発見し、それを表現したからである。少なくともそう考えるかぎりにおいて、ある人の考えたことを、その人が主観的に何を考えていたかを無視して、他の人が批判したり展開したりすることができる。世界3が自律的に存在するのは、世界3がその提唱者が創造するものではなく、すでに存在するものを表現するだけだからである。

世界3は、人間が勝手に創造するものではない。それは、たしかに人間によって表現されたものである。表現するときには、その表現の対象が想定されている。神について何ごとかを表現するときには、その表現の対象として神が想定され、神の種々の特性が想定されている。神についての教説を述べる人は、その想定された神について発見したかぎりを表現しているにすぎない。この教説を批判する人も同じ神について発見したかぎりを表現している。同じ神について表現しようとするから、初めの教説を展開したり批判したりできるのである。

人間が世界3について考えるとき、表現されたかぎりの世界3について考えているのではなく、世界3で表現しようと思図されていた元のものについて考えているのである。その意図された元のもの、もはや人間が創造するものではない。それは、すべての人間にとって共通なものであり、だからこそまた客観的なものでもある。そうでなければ、ある人の表現したものをその表現者の主観的な意図を無視して、他者が批判したり展開したりすることはできないはずである。我々は、世界3によって表現されるはずの元のものによって成り立つ世界を世界4と呼ぶことにしよう。そうすれば、世界3は、人間が勝手に創造するものではなく、世界4を表現するものであるということが出来る。ただし、世界3は、世界4をそのまま表現するのではなく、それぞれの表現者によって独特の仕方（ときには誤った仕方）で表現されるから、そのかぎりでは、世界3は創造されるといわれてもよい⁽¹³⁾。人間が勝手に創造する世界3は、人間が無から創造するのではなく、人間にとって共通に認められるはずの世界4を表現しようとして創造されるものである。それゆえに、世界3は、世界4を正しく表現しているかいない

いかという観点から批判される。この批判は、世界3の表現者が何を考えていたかに関係しない。ただ彼が表現しようとしていた対象である世界4を正しく表現しているか否かだけが問題である。それゆえに、世界3は、その表現者の意図を離れて客観的なものとして対象化され、批判されたり展開されたりするのである。人間は、すでに表現された世界3にしたがうわけではない。世界3によって表現されるはずの世界4にしたがうのである。少なくとも人間はそうしようと望む。人間が、すでに表現された合理的思考にしたがうよりも、予感される直観にしたがいたいと思うのは、このためである。そしてたしかに、このような直観にしたがうことは合理的思考にしたがうことと同じように、否、場合によってはそれ以上に、自由な人間のあり方だといえることができる。

四

近代啓蒙思想において人間は理性的存在だという場合には、人間は、真善美の普遍的価値を知り、それにしたがって自らを律する存在だということが意味されていた。現実の人間は、しばしば、権威や習慣によって教え込まれた偏見にしたがって考え、偏見にしたがって自らを律し、あるいは他人に支配されている。人間は、この意味では理性的存在だとはいえない。真善美の普遍的価値があるのか否かが明瞭には分らない。たとえあるとしても、人間がそれを正しく認識する能力があるのか否かが分からない。少なくとも、現実をみるかぎり、人間の認識は繰り返し誤ってきた。それならば、いまの我々の認識も誤っているかもしれない、あるいはいま完全に正しいと思われている認識もいずれ誤りであること

が分かるかもしれないことを認めなければならない。我々は、啓蒙期の理性的存在の概念をそのまま受け入れることはできない。

しかし、このことがただちに人間を内的衝動や外的環境によって動かされる受動的存在にするわけではない。人間は、自らの行動を自らの思考によって制御する。その思考内容は、思考する当の人間とは相対的に独立に存在する。それは、思考者のおかれた状況によって一義的に決定されるわけではない。逆に、思考内容が思考者の判断を変え、行動を変え、彼のおかれた状況を変えることがある。この事実が人間を内的衝動や外的環境によって動かされる受動的存在から解放する。人間は、自らの思考によって自らのあり方を決める存在である。

人間の思考は必ずしも真善美の普遍的価値を見出すわけではない。人間は、偏見や誤謬に陥る。しかし、偏見や誤謬に陥っていることを知って、なおかつその状態に満足していることはできない。自分の考えていることが偏見や誤謬だと批判されれば、反論する。反論できず、自らの誤りを認めれば、考えを改める。反論できなくても維持し続けるときには、いまは反論できないけれども、いずれ反論できるはずだと考える。そのとき人間は、いまだ表現されていない真善美の価値を発見しようとしているのである。そうであればこそ、人間は、すでに表現されているかぎりの合理的思考を無視して、自らの直観にしたがうことを優先するのである。

人間の思考が追求している真善美の価値は、すべての人間にとって共通である。そうであればこそ、ある人の思考の内容を、その人の主観的意図を離れて、他の人が批判したり展開したりすることができるのである。人間の思考は、人間が恣意的に創造するものではない。人間の思考

は、すべての人間がそれを知ればそれにしたがって生きようとするはずの真善美の共通の価値をめざしている。この共通の価値は、啓蒙思想における真善美の普遍的価値と異なるものではない。人間は、真善美の普遍的価値を求めて思考し、その思考にしたがって自らを律することを望む。我々は改めて、このようなあり方をする存在を理性的存在と呼ぶことにしよう。そうすれば、人間は理性的存在だということができる。

真善美の普遍的価値がないといわれるのはなぜか。たとえば、科学的真理が普遍的かという問いにたいして、否と答えられるのはなぜか。科学的真理が時代とともに変化してきたからである。しかし、時代とともに変化したのは科学的真理に関する我々人間の認識であって、その認識を生みだしている真理そのものではない。否むしろ真理そのものは変化しないと想定されるからこそ、人間の認識が変化するのである。ガリレオが「それでも地球は回る」といいえたのは、地球の運動が人間の認識を決めるのであって、その逆ではないと考えたからである。科学的真理と人間によるその認識とを区別するならば、科学的真理は普遍的だということができ、またそういうのが自然である。

道徳的善について普遍性がないといわれるのはなぜか。時代によってまた地域によって道徳が異なるからである。しかし、これもうえの科学的真理の場合と同じである。道徳的善についての人間の認識は変化すけれども、そのような認識を生み出す善そのもの、人間の認識を変化させる善そのものは、人間の認識によって変わらなないと考えることができる。人間の認識によって道徳的善が変わるとすれば、あるいはさらに徹底して、人間の認識が道徳的善を作り出すのだとすれば、ある人間がどんな道徳的善を作り出そうとも、他の人間がそれを批判したり訂正した

りすることはできないはずである。私はその善が嫌いだとか、私は他の善を望むということとはできる。しかし、その善がそれ自体として誤りであるということとはできない。

科学的真理については普遍性を認めても、道徳的善については普遍性を認めることはできないと考えられることが多い。それは、科学が対象にする世界として、人間の認識とは独立に存在する自然界が想定されるけれども、道徳が対象にする世界を同じように想定することがむずかしいからである。たとえば、太陽と地球の位置関係は、人間がどのようにそれを認識しようとは変化しない。その関係は客観的に存在する。しかし、道徳については異なる。道徳は人間関係を律する法であり、その人間関係自体が、人間によって創り出される。それゆえに道徳は、人間の認識と独立に存在するものではない。しばしば、このように考えられる。

かつて、奴隷制度が行われていた社会があった。いまほとんどの社会で、人間は平等だと考えられている。かつては身分相応の生き方をするものが道徳的であつた。いま身分相応の生き方をせよなどというとかえって不道徳だといわれる。人間には身分の違いがあるのか、それとも平等なのか。人間はどちらでも選ぶことができ、選ばれた方がその選ばれた人々のあいだでは道徳になるようにみえる。

たしかに人間の社会で奴隷制度が受け入れられたこともあれば、平等制度が受け入れられたこともある。だからといって、人間の認識如何によつてどちらでも正しい道徳になるというわけではない。もしもどちらでも同じように道徳になりうるのであれば、人間の社会は、奴隷制度から平等制度に変化するのと同じように、平等制度から奴隷制度に変化しても不思議ではないはずである。しかし現実には、奴隷制度から平等制

度に変化した社会は多いが、逆に平等制度から奴隷制度に変化した社会は少ない。これは、人間の自然な生き方が奴隷制度よりも平等制度に適していることを示しているのではなからうか。人間の社会では、ある種の蟻や蜂のように奴隷制度が安定することはない。人間の遺伝的特性が変化しないかぎり、その人間に安定した秩序を与える道徳があるはずだと考えられる。

このことは、しかし、いま我々が受け入れている平等制度が普遍的に正しい道徳だということの意味しない。奴隷制度しか知らない社会で生まれ育った人間の大半には、奴隷制度を疑うことができなかったかもしれない。そうであるかぎり、奴隷制度は安定していたはずである。しかし、なんらかの事情で平等制度があることを知ったならば、人々は奴隷制度と平等制度を比較する。この比較をするならば、大半の人が平等制度を選び取る。このようにして奴隷制度は平等制度にとって代わった。

我々は、いまだ平等制度に代わるよりよい制度を知らない。だから平等制度はそれなりに安定している。しかし、これが終極の道徳だと考える必要はない。将来、平等制度以上に人間にふさわしい制度が発見されれば、平等制度はそれにとって代わられるであろう。

我々は、この過程がいつか終極に達すると考える必要はない。人間の社会は、つねに新しい問題を生みだし、それに応じて新しい道徳をつくり、新しい社会をつくる。この過程が永久に続くと考えることができる。しかし、その新しい道徳をつくり出すときに働く基準は、人間が人間であるかぎりには変わらない。人間がつくる現実の道徳とそれを道徳たらしめる基準すなわち道徳的善とは区別しなければならない。後者は、普遍的だと考えることができる。

この点で科学と道徳を区別する必要はない。うえに太陽と地球の関係は人間の認識によって変化しないと述べた。これは、人間の技術がいまだ太陽や地球の位置を変えるほどのものでないからである。もしも人間が地球の軌道を変えるほどに強力なエネルギーを開発することに成功するならば、人間はそのエネルギーを使って地球の位置を変えることができる。そうすれば、太陽と地球の位置関係は、その関係に關与する人間の営為を抜きにして確定することはできなくなるであろう。しかし、そのようにして地球の位置を変えたとしても、それは太陽と地球の具体的な位置関係を変えるだけであって、位置関係を決める法則自体を変えるわけではない。科学的真理は、それが真理であるかぎり是不変である。道徳についても同じように考えることができる。具体的な道徳界の姿は変化する。しかし、そのような変化を生み出す道徳の基準自体は変化するわけではない⁽¹⁾。

動物の一種としての人間は、人間としての特性を与えられている。その特性は、遺伝子を通じて子々孫々に伝えられている。我々の道徳的判断の基礎にはこの特性がある。この特性が、かつて特殊な社会状態の中で奴隷制度を正当化し、その後、社会の変化とともに平等制度を選ばせた。将来さらに新しい制度を選び取らせるかもしれない。この特性は、新しい状況に対してただちには安定した一つの判断を与えないかもしれない。しかし、種々様々な判断は相互に比較検討され、人間の特性からみてより受け入れられやすいものが生き残っていくであろう。かくして、状況が十分に安定してくれば、道徳的判断も安定してくると思われることができる。そうであればこそ、我々は、いかに新しい状況に直面しても、恣意的あるいは主観的に道徳的判断を下すのではなく、過去の例に学び、

また他の人々と相互批判して、より共通に認められ、より安定した道德を求めることができるのである⁽¹⁵⁾。

異なる文化による道德的判断の相違についても同じように考えることができる。相互に接触のない二つの集団があつて、それぞれに固有の文化をもつているとしよう。この二つの集団は、文化の相違のゆえに、同じような具体的事件に対して異なる道德的判断を下すことがある。二つの集団が接触しないかぎり、その相違に気づくことはない。しかし、二つの集団が接触するようになれば、その相違に気づくであろう。そうすれば、それぞれ自分たちの集団の判断と他の集団の判断のどちらがより望ましいか比較するであろう。集団間の接触が緊密になれば、同じ事態に対して同じ道德的判断を下す必要が生じる。その場合、どちらの判断を採用するであろうか。どちらかより受け入れられやすい方が見出されれば、それを採用するはずである。文化接触は、人間としての特性により受け入れられやすい方の文化が優勢になっていくという仕方で行なうことが可能であり、またそれが望ましい⁽¹⁶⁾。これは、ちょうど時代の変化による新しい状況に直面して、それに対応する道德的判断を生み出してくると同じである。

こういふことからいって、二つの集団が接触すれば、必ず双方の文化が融合して共通の文化が生まれるはずだというわけではない。二つの集団が接触すれば、その接触があたらしい生活条件を生み出す。その新しい生活条件を律するために、それぞれの文化は新しい展開を始める。それは、必ずしも両集団に共通な一つの文化に収束するとは限らない。双方とも、それまでとは違った形になるにしても、両者の違いは残ることがある。ただ、両集団が必要とするならば、その必要に応じる程度に共

通の文化も発展するはずである。そして、人々は他の集団の人々と交流するときには、この共通の文化にしたがうようになるであろう。

文化接触は、他の文化を受け入れて自らの文化を変容しようとする動きを生むだけではない。それは同時に、自らの文化の固有性を維持し、さらに創出しさえしようとする動きをも生み出す。その結果、それぞれの文化は、それぞれに異なる文化として発展することもあろう。しかし、あたかも接触がなかったかのように、以前の文化をそのまま維持し続けることはできない。異なる文化の存在を知り、自らの文化をそれと比較するかぎり、なんらかの形で文化変容が起こることは避けられない。その変容は、長い目で見れば、種としての人間の特性により即した方向へ向かうはずである。

相互に交流のない二つの人間集団が異なる遺伝子群をもつようになることは考えられる。人間の身体的特徴は、この違いを反映している。しかし、この違いが人間の文化にも同じように反映するわけではない。どちらの集団の子どもであれ、生まれたばかりの子どもなら、他の集団の文化（たとえば言語）をなんの支障もなく学ぶことができる。これは、文化学習が人間集団の遺伝子群の相違には影響されないことを示している。仮に、人間の集団的な相違が文化の展開に影響を与えているとしても、それは相互交流、相互批判によって越えることができる程度のものである。あるいは、新しい世代の学習によって越えることのできる程度のものである。人間の道德的判断を支える特性は、人間という種に共通なものである⁽¹⁷⁾。

ただし、大きな生物学的進化が起こって、人間の遺伝的特性が変化してしまえば、状況は異なるであろう。その場合には、いままでも道德的に

善と考えられていたそのまったく同じことが悪と考えられるようになるかもしれない。人間の道徳的感情がどのように根本的に変化するならば、道徳の基準そのものが変わるであろう。たとえば、人間が蟻や蜂と同じように奴隷制度を受け入れるような遺伝的特性を持つならば、人間の道徳的感情が変わり、道徳の基準もまた変わるであろう。しかし、その場合には、人間ではなく新しい動物が出現したと考える方が正しい。人間が人間であるかぎり、人間にとつての道徳の基準は不変である。

美についても基本的に同じように考えることができる。美を表現する具体的なもの、時代や場所によつて異なる。技術の発達や環境の変化に応じて新しい表現法が開発される。しかし、それら美しきものを美しきものとする美の基準は不変である。少なくとも人間の感覚器官が同じように外界を認識するかぎり、つまり、人間の遺伝的特性に変化がないかぎり、美の基準は変化しないと考えることができ、またそう考える方が自然である。そうであればこそ、我々は過去の美術をいまでも美術として受け継いでいくことができるのである。

人間は、動物の一種としてこの世に存在している。当然、動物の一種として独特の遺伝的特性をもっている。この特性は人間が人間であるかぎりには変化しない。あるいは変化しないかぎり、人間は相互に同じ人間として存在することができる。この特性が変化してしまえば、変化する前の人間と変化した後の人間とのあいだには、現在の人間と他の動物とのあいだにあるのと同じような隔たりができるはずである。少なくとも、今日の人間の中にはそのような隔たりがあることは示されていない。

人間は、人間であるかぎり、相互に人間として理解し合うことができる。真善美の普遍的価値があるということは、人間相互のあいだにこの共通

性があるということを意味している。

真善美の普遍的価値があるか否かという問いは、我々人間の認識の事実によつては決められない。過去において、ある地域において、あるいは将来において、異なる価値が受け入れられたら、もはやその価値は普遍性をもたないというのであれば、いかなる価値も普遍性をもたないことになる。いつか誰かがとんでもないことを考えれば、それでどんな価値でもその普遍性を否定されることになるからである。普遍的価値があるか否かという問いは、我々の認識が向かうべき目標に関して問われる問いである。もしも我々が共通の認識を断念するなら、普遍的価値がないということができる。しかし、もしも共通の認識を断念しないなら、つまり共通の認識に到達する努力を続けるかぎり、そしてその努力に意味があると考えるかぎり、この努力の到達点として普遍的価値が想定されるのである⁽¹⁾。

我々は、必要があれば、必要に応える程度に共通の認識に到達することができる。少なくとも共通の認識を得るための努力を断念しなければならぬ限界があるわけではない。我々は、共通の認識を得る努力を継続することができる。そして継続しているかぎり、その努力の到達目標として普遍的価値を想定することができる。真善美の普遍的価値とは、我々が共通の認識を追究するとき、その追究を意味あるものとするために想定されるものである。我々は、この点で近代啓蒙思想を實質的に継承することができるのである。

人間を以上のような意味で理性的存在だとみなすとき、人格の完成をめざすという教育目的はどのような具体的意味をもちうるか。我々は、いまやこの問いを問うことができる。かつて教育は人格の完成をめざすというとき意味されていたことは、人間各個人が真善美の普遍的価値にしたがって判断し、その判断にしたがって行動することができる状態にまで育てるということであった。この意味で正しく判断し行動できる人間の能力が理性であった。しかし我々は、人間にそのような理性はなく、その理性が見つけるべき真善美の普遍的価値を確定することができないことを認めなければならない。

果たしに我々は普遍的な価値を確定することはできない。しかし、普遍的な価値を求めることはできる。少なくとも人々のあいだの価値観が異なるとき、その相違を越えて共通に認めることのできる価値を追究することはできる。この追究を断念すべき限界が予め決まっているわけではない。もし必要ならば、必要な程度において追究することができ、また幸運であれば、必要な程度に共通の価値観に到達することもできる。人間の思考能力がこれを可能にする。この思考能力を理性と称するならば、人間はまさに理性的存在である。

人間は、自ら進んでこの能力を使うよう努めることもできれば、そうはせずに、習慣や権威によって自らの考え方を固定して、他に押しつけようとすることもできる。あるいは、自らの考え方に固執して、他の人々との共通性の追究や相互理解を拒むこともできる。それは、自分自

身を固定したものととして、ちょうどロボットがすでにプログラムされたとおりには環境に反応しないように、行動する仕方である。人間は、自らをこのような仕方では律することができる。しかしまた、自らのあり方を必要なかぎりではつねに改めて反省し、その反省の結果にしたがって自らを律することもできる。人間は、現実には必ずしもつねに理性的存在ではないが、理性的存在たろうと努めることは可能であり、また実際にある程度はつねに理性的存在でもある。人間をこのような存在としてみるならば、教育は、すでに何ほどか理性的存在である人間をよりいっそう理性的な存在に育てようとする営みだといえることができる。

人格の完成をめざす教育とは、すでににほどこ理性的な存在である人間をより理性的な存在にまで育てることをめざす教育にはかならない。もちろん、人間は、完全に理性的存在になることはできない。つねになんらかの程度において非理性的であることは避けられない。しかし、教育のめざすべき理想は理性的存在でありうる。教育は、人間が人間としての共通性に目覚め、相互に理解し合う人間を育てる営みである。

臨教審答申は、次のように述べていた。「人格の完成」とは「理性と自由の存在を基本的前提として、人間が限りなく真・善・美の理想に近づこうとする営為」、また「普遍的、理想的、超越的な究極の価値を永遠に求め続ける営為」のなかにある、と。我々は、いまやこの文言を抽象的な観念論、現実性のない理想論と片づけることなく、文字どおり受け入れることができる。教育は、まさに真善美の普遍的価値を永遠に求め続ける営為でなければならない。人格の完成をめざすという教育目的は、現在においても、十分に真剣に追求すべき教育目的たりうるのである。

そして、この教育目的をうえのように理解するのであれば、それは、

国民の文化的統合を個人の人格の完成以上に重視するいわゆる国民教育とは根本的に異なることも理解されるはずである。個人は、特定の国家に所属することなしには世界に通用する人間にはなれない、コスモポリタンは信頼するに足りないという考え方は、人格の完成をめざす教育とは相い容れない。個人にとつて、国家は一つの所属集団ではあるが、しかし唯一の所属集団ではない。個人は、他に多種多様な集団に所属することが可能である。そして個人は、それら多様な所属集団への制約を越えて、普遍的な人間としての完成をめざすことが可能である。現実には、完全に制約を超えることはできない。しかしだからこそ、越えるべく努力することができ。人格の完成とは、そのような教育を意味する。残念ながら、臨教審答申は、このことをまったく無視している。臨教審答申は、人格の完成という教育目的を、その内実を無視して、ただ観念的に繰り返していただいただけといわなければならない。

人格の完成をめざすという教育目的は、教育基本法成立当初にいわれていたように、個人の個人としての完成をめざすものである。それは、まさに自由な個人の形成をめざす。それは、特定の社会に所属する成員を形成する教育とは根本的に異なる。人間は、必ずなんらかの社会に所属する。その所属する社会の文化によってものの見方や考え方を制約される。社会成員を形成する教育は、この制約を進んで受け入れる人間を形成する。人格の完成をめざす教育は、この制約を越えて自由に生きる人間の形成をめざす。

人間は、自らが慣れ親しんだ文化の影響から完全に脱することはできない。それゆえに他の文化に慣れ親しんだ人とは相互理解できないことが多い。否、相互理解できないのは、文化を異にする場合に限られない。

同じ文化に育った諸個人もしばしば相互に理解できないことがある。しかしだからといって、つねに相互理解できないわけではない。相互理解しようと努力することはでき、その努力は、ときに、否しければ、成功する。人間の相互理解を妨げる壁がどこかに厳然として存在するわけではない。その壁は、もしあるとすれば、人間各人の心の中にある。人格の完成をめざす教育は、この心の壁を取り払うことをめざす。人格の完成をめざす教育は、理性的存在の形成をめざすということが出来る⁽¹⁹⁾。

注

(1) 『文部時報』第一三二七号(臨教審答申総集編)、一九八七年八月号、九五―九六ページ。

(2) 教育法令研究会『教育基本法の解説』、一九四七年(鈴木英一編『教育基本法の制定』(教育基本法文獻選集1)、学陽書房、一九七七年、一五八―一六二ページ)。田中耕太郎『教育基本法の理論』、有斐閣、一九六一年、六九―八二ページ。

(3) 拙稿「公教育と国民教育―教育基本法の国民教育的性格―」(『宇都宮大学教育学部紀要』第四五号、一九九五年)、「国際化時代における愛国心教育の意味」(『宇都宮大学教育実践研究指導センター紀要』第一八号、一九九五年)、「歴史的伝統を教えることの意義」(『宇都宮大学教育実践研究指導センター紀要』第二〇号、一九九七年)などを参照。この点については、拙稿「人格の完成をめざす教育の意味」(『教育学研究』第六五巻第四号、一九九八年)でも触れた。なお本稿は、そこでの議論を整理し直して、その論旨をより明確にし

ようとする試みである。それゆえに一部分議論が重複するところがある。

- (4) たとえば、沼田裕之『教育目的の比較文化的考察』、玉川大学出版部、一九九五年。

- (5) その単位となる社会を国家と同一視していることも誤りであるが、ここでは論じない。なお、社会の個性については、拙稿「社会の個性について（正・続）」（『宇都宮大学教育学部紀要』第四六・四七号、一九九六・一九九七年で論じた。

- (6) 教育法令研究会は、教育基本法前文の「普遍的にしてしかも個性ゆたかな文化」を解説して、これとはほぼ同様のことを述べている。前掲『教育基本法の制定』、一五七～一五八ページ。

- (7) 長田新「教育の目的と方針」、一九五七年（堀尾輝久編『教育の理念と目的』（教育基本法文献選集2）、学陽書房、一九七七年、二六六～二六七、二六九ページ）。太田堯「教育の目的」、一九七七年（前掲『教育の理念と目的』、二八八ページ）。

- (8) 田中耕太郎『教育基本法の理論』、有斐閣、一九六一年、七六～七七ページ。

- (9) 前掲『教育基本法の理論』、七九～八〇ページ。

- (10) 以下のポパーの考え方は、ポパー（森博訳）『客観的知識』（木鐸社、一九七四年、とくに第6章「雲と時計」）およびポパー・エクルズ（西脇与作訳）『自我と脳』（思索社、一九八六年、とくにP2章「世界1・2・3」）による。ただし、全能の神による説明は、筆者自身のものである。ポパーは、自然数が構成されると、そこに偶数、奇数、素数など多くの発見がなされることを典型例としてあげてい

る。なお、筆者のポパー解釈については、拙稿「ポパーの世界3の概念について」（『宇都宮大学教育学部紀要』第三六号、一九八六年）、「ポパーにおける人間の自由の問題」（『宇都宮大学教育学部紀要』第三七号、一九八七年）を参照。

- (11) ポパーは、人間において叙述および論証の機能をもつ言語が生まれたことによって説明しているが、ここではより一般化した仕方の説明した。なお、ここでは説明を単純にするために、動物には反省的な思考能力がないとみなして人間と区別したが、はたしてそのような区別が可能か否かは疑問である。しかし動物に思考能力があるとしても、人間のそれとは大きな隔たりがあることは認められるであろう。

- (12) この点については、前掲拙稿「人格の完成をめざす教育の意味」、拙稿「教育における人間関係」（『宇都宮大学教育実践研究指導センター紀要』第一七号、一九九四年）で論じた。

- (13) 以上のようなポパー批判については、前掲拙稿「ポパーの世界3の概念について」で論じた。

- (14) 自然界の具体的事物が変化するのはなく、自然法則それ自体が変化するならば、たとえば万有引力の法則が働かなくなつて、まったく異なる法則がこれに代わるといような事態（人間の認識が誤っていたのではなく法則それ自体が変化する事態）が起これば、科学的真理もまた変化する。このような事態を考へることができないわけではないけれども、いまは自然法則が変化しないかぎりの時間範囲で考えている。

- (15) この点については、拙稿「ポパーの批判的二元論について」（『宇都

宮大学教育学部紀要』第二六号、一九七六年）および拙稿「人間の自然について」（『宇都宮大学教育学部紀要』第四一号、一九九一年）を参照。テレンス・W・ディーコン（金子隆芳訳）『ヒトはいかにして人となったか』、新曜社、一九九九年、とくに第四章は、言語の変化について同じような考え方を提出している。

- (16) 現実の文化接触の場合には、政治的・軍事的に優勢な集団が劣勢な集団を文化的にも支配する場合が多い。しかし、その場合でも、前者が全面的に後者を支配するわけではない。政治的に優勢な集団の文化も政治的には劣勢な文化の影響を免れることはできない。我々は、政治的・軍事的な優劣のない集団が接触する場合を想定することが出来る。あるいはまた、過去においては政治と軍事が文化を支配したけれども、今後も同じようにしなければならないわけではない。否、倫理的に考えるかぎり、同じようにすべきではない。近年における先住民族文化の再評価は、そのような単純な文化支配のあり方が反省されていることを示している。

- (17) 以上の点については、拙稿「生得的行動と文化的行動」（『宇都宮大学教育学部紀要』第三九号、一九八九年）、前掲拙稿「人間の自然について」で論じた。なお、以上においては、各人間集団がそれぞれに同質な文化をもつこと、そのことによってその集団に所属する個人間の道徳的判断の一致が得られることを想定している。概括的にみればこういうことができよう。しかし、厳密にみれば各人間集団がそれぞれに他と画然と区別される固有の文化をもつわけではなく、また文化はその集団成員各個人によって同じように理解されているわけでもない。同じ人間集団に属する成員諸個人のあいだで道

徳的判断が異なることは珍しくない。集団間の相互理解の可能性（および困難）は、個人間の相互理解の可能性（および困難）と基本的に異なるものではない。

- (18) チャールズ・テイラー他（佐々木毅他訳）『マルチカルチュラリズム』、岩波書店、一九九六年、九一―一〇二ページを参照。

- (19) このような教育の具体的なあり方については、さらにくわしく論じることが必要である。この点については、拙稿「世界市民の形成をめざす教育の可能性」（『宇都宮大学教育実践指導センター紀要』第二一号、一九九八年）で多少論じた。

（平成十一年九月二十七日受理）